



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Jean-Pierre Brach



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/337>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 313-319

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Pierre Brach, « Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 22 octobre 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/337>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

I. L'« âme du Messie » dans la kabbale chrétienne des XVI^e et XVII^e siècles

Nous avons examiné, en première heure, différentes transformations successives, dans le cadre de la kabbale chrétienne des XVI^e et XVII^e siècles, d'un thème propre (et d'ailleurs peu étudié) de la kabbale théosophique juive médiévale, celui de la *Nefesh shel Mashiah* – l'« âme du Messie ».

À notre connaissance, le thème de l'« âme du Messie », du moins sous sa forme proprement kabbalistique, a son origine chez Rabbi Joseph ben Abraham Gikatilla (1248-1325), au second chapitre de son fameux commentaire sur les dix *sefirot* (attributs de la divinité) et les noms divins qui leur sont étroitement associés, intitulé *Sha'are Orah* (« Portes de la lumière »), chapitre consacré au nom *El Hay* (« Le Vivifiant ») et à la *sefira Iesod* (« Fondement ») (éd. J. Ben Shlomoh, Jérusalem, 1970 [1989], p. 93-94; trad. angl. A Weinstein, San Francisco/Londres 1994, p. 55-56). Selon Gikatilla, qui développe dans cet écrit (rédigé avant 1291) une conception fortement néoplatonisante de l'émanation divine des *sefirot* et de la dépendance ontologique de la création à l'égard des différents noms divins, qui forment comme le tissu du texte de la *Torah*, *El Hay/Iesod* attire l'influx des attributs *Hesed* (miséricorde) et Vie, à partir de l'ensemble des *sefirot* supérieures, jusqu'à *Adonai/Malchuth*, la dixième et dernière *sefira*, qui est alors appelée *Eretz ha-Hayyim* (Terre des Vivants). Sous l'influence d'*El Hay*, *Adonai* vivifie ainsi l'ensemble de la création, c'est-à-dire les trois « mondes » angélique, céleste et terrestre, et toutes les créatures qu'ils renferment, ce que Gikatilla croit être l'interprétation véritable de la première péricope du verset suivant (Gen. I, 24) : *Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce*. Toutefois, notre homme estime en outre que ce qu'il nomme, sans autre précision, la « sagesse supérieure » a inclus dans ce verset la notion d'« âme vivante » de tout ce qui existe, y compris des anges, ainsi que les âmes inférieure et supérieure (*neshamah*) de l'homme ; mieux encore, il allègue aussitôt après une interprétation traditionnelle de ce même passage (interprétation dont l'origine reste malheureusement obscure), qui y voit une allusion directe à l'« âme du Messie ». Explicitement conscient du caractère hardi et quelque peu inattendu d'une telle herméneutique, Gikatilla s'empresse de préciser qu'elle repose entièrement sur la présence (et probablement aussi la signification profonde, selon lui), au sein du verset en question, du vocable

leminah « selon leur espèce » – ce qui ne laisse pas, en l'absence d'explications supplémentaires dans le texte, de demeurer assez énigmatique.

Bien qu'énigmatique, ou en raison même de cela, cette thématique de l'« âme du Messie » a retenu l'intérêt de plusieurs kabbalistes chrétiens, certains parmi les plus importants.

Le premier d'entre eux est tout naturellement Paolo Ricci (Paulus Ricius, † 1541), juif converti et auteur d'une traduction latine partielle du *Sha'are Orah*, intitulée *Portæ Lucis*, publiée dès 1516 à Augsbourg (B. Roling, « Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des Christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (gest. 1541) », dans G. Veltri et A. Winkelmann (éd.), *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*, Leyde 2003, p. 155-88). Assez curieusement, une brève glose au passage concerné (partiellement disparue dans la réédition de son texte par J. Pistorius, *Artis cabbalisticae, h. e. reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum tomus unus*, Perna, Bâle 1587; éd. facsimile, Turin 2005, p. 160-161) ne fait néanmoins que souligner simplement la distinction entre cette âme supérieure, exerçant une sorte de fonction d'assistance (cosmique, ou providentielle?), et l'âme humaine individuelle proprement dite : [...] *Messia vero animam appellat non eam qua individuus hic homo est homo, sed supernam quam dicit assidentem*.

Beaucoup plus consistants se trouvent être les commentaires élaborés par le grand humaniste allemand J. Reuchlin (1455-1522), au premier livre de son célèbre *De arte cabbalistica* (1517; facsimile et trad. fr. par F. Secret, Milan/Paris 1995, fol. XX r.-v.). Développant principalement une perspective cosmologique, au sein de laquelle il reprend la hiérarchie classique des trois mondes – sensible, intelligible ou angélique, divin – déjà présente chez Pic, Reuchlin met en rapport étroit l'étage intermédiaire des formes angéliques et l'« âme du Messie », qui en serait le principe ontologique immédiat. Au demeurant, ce monde médian représente, pour l'auteur du *De arte*, la source et l'origine de toute vitalité dans la création, et il est gouverné par l'*anima Messihæ* : tel serait le sens profond de Gen. I, 24 et le motif de l'interprétation qu'en donne Gikatilla (dûment cité à cette occasion).

Passant alors à la perspective complémentaire des noms divins, associée au principe de continuité ontologique absolue (voir *Annuaire* 113 [2004-2005], p. 329-330) entre les différents niveaux de la hiérarchie de l'être, Reuchlin interprète leur emboîtement en faisant présider à l'« âme du Messie » et à son monde le nom *El Hay*, présentés respectivement comme « le ruisseau de vie » et « la source des eaux de la vie », en un sens assez conforme aux positions de Gikatilla. Corrélativement, le « seuil » ou, mieux, la transition continue entre le monde angélique et le monde divin est précisément assurée, selon notre Humaniste, par l'« âme du Messie », l'auteur insistant à cette occasion sur la nature simultanément angélique et divine de cette dernière. Les sous-entendus christologiques sont ici trop évidents pour qu'il soit besoin d'y insister.

Un autre kabbaliste chrétien important, le Frère Mineur vénitien F. Zorzi (F. Georges de Venise, ?1466-1540), n'a évoqué le thème, de manière très

tangentielle (et qui nous avait d'ailleurs, dans un premier temps, échappé), que dans ses *Problemata* (1536; éd. 1622, 395), par rapport à la question de savoir si l'Incarnation se serait produite en l'absence du péché d'Adam. Sans référence particulière au *Sha'are Orah*, qu'il connaissait et utilisait au demeurant, comme l'attestent ses autres œuvres, Zorzi affirme que la prédestination à la salvation (évoquée en Eph. I, 1-14, qu'il cite) concerne non seulement les membres du Corps mystique, mais au premier chef le Christ lui-même, et qu'en conséquence (!) les juifs soutiennent que l'*anima Messiae* fut depuis le commencement dans l'intellect divin, première et principale de toutes créatures. Ces considérations, pour être succinctes, semblent assez éloignées du contenu du *Sha'are Orah* et, a priori, évoquent davantage Maïmonide que la kabbale et Gikatilla; il faut néanmoins se souvenir que ce dernier, en particulier à l'époque (ca 1272-4) de sa collaboration avec A. Abulafia (1240- après 1293), autre kabbaliste juif majeur, subit fortement l'influence du *Guide des égarés* (M. Idel, *Maïmonide et la mystique juive*, Le Cerf, Paris 1991).

Dans un style très différent, le français Guillaume Postel (1510-1581), sans non plus renvoyer explicitement à l'œuvre de Gikatilla, dont il était cependant familier, comme de celles de Reuchlin ou Ricius, adapte le thème de l'« âme du Messie » à sa propre version de la doctrine – d'origine kabbalistique – du *gilgul* ou métempsychose.

Dans des textes datant de son second séjour vénitien (1546-1549) que nous avons publiés il y a quelques années, et assez largement influencés par la rencontre concomitante avec sa « Mère Jeanne », une de ses dirigées – visionnaire et stigmatisée – qu'il considérait comme le Messie revenu sous forme féminine, Postel fait de ce qu'il nomme à son tour l'*anima Messiae* le moteur caché et véritable de la métempsychose, de par les transmigrations que cette âme inférieure du Christ effectue depuis le premier Adam jusqu'au second, en animant au passage la plupart des grands prophètes. Conformément à l'anthropologie postellienne, il existe corrélativement une âme supérieure du Christ, la *Mens Messiae*, que Postel identifie cette fois à sa « Mère Jeanne » et en quoi il voit la « Sagesse créée », c'est-à-dire le Messie féminin revenu pour assurer, cette fois, la rédemption de l'âme inférieure (*animus/anima*) et du corps humain, laissés de côté selon lui par la première venue historique du Christ.

Enfin, la célèbre anthologie du *Zohar* (qui se double d'une sorte de dictionnaire encyclopédique du sujet et d'un recueil de diverses traductions et d'études kabbalistiques), publiée à la fin du xvii^e siècle par C. Knorr von Rosenroth (*Kabbala Denudata*, Sulzbach, 2 vol., 1677-1684; reprint Olms, Hildesheim 1999), comporte plusieurs documents où est présente la problématique de l'« âme du Messie ».

Il y a d'abord les *Loci communes kabbalistici*, sorte de copieux lexique technique et thématique de la kabbale, dans lesquels l'article consacré au nom divin *El Hay* reprend les développements contenus dans le *Sha'are Orah*, que nous avons évoqués ci-dessus.

Ensuite vient la version du *Sefer ha-gilgulim*, ou *Traité des révolutions* (des âmes) de H. Vital (1543-1620), l'un des principaux représentants de la kabbale dite lourianique (d'après le nom du kabbaliste palestinien I. Luria, 1534-1572), que comporte la section *Pneumatica kabbalistica* à la fin du second volume de la *Kabbala Denudata* (p. 244-478). Une brève glose sur les premières lignes du texte, vraisemblablement due à Knorr von Rosenroth lui-même, assimile en effet l'Adam *qadmon*, c'est-à-dire « premier » (ou « universel », par opposition à l'Adam paradisiaque), à l'« âme du Messie ». C'est au moyen de cette entité que, selon ce commentaire, Dieu produit d'emblée l'ensemble de la création, « en même temps et en une seule fois », et qu'il dispense aux êtres les lumières de sa sagesse. Il va sans dire qu'une telle interprétation, comme aussi *mutatis mutandis* celles d'Henry More qui vont suivre, se ressentent des perspectives et des thèmes propres à la kabbale lourianique, très différents de ceux de la kabbale théosophique médiévale de Gikatilla.

Ce sont enfin les contributions d'Henry More (1614-1687) qui nous fournissent le cadre des assez nombreuses mentions restantes du thème de l'*anima Messiaë* au sein du *magnum opus* de Knorr. Ces mentions apparaissent surtout dans la *Visionis Ezechieliticæ sive Merchavæ Expositio*, ainsi – à un moindre degré – que dans le *Catechismus Cabbalisticus, sive Mercavæus* (KD I, *pars secunda*, p. 225-273).

Ami de Knorr et de F. M. van Helmont (1614-1688), les deux principaux maîtres d'œuvre de la *Kabbala Denudata*, le penseur anglais est toutefois adepte d'une forme de rationalisme chrétien platonisant, qui s'accorde difficilement avec la théosophie et le symbolisme kabbalistiques.

Pour lui, toutes les âmes, y compris celle du Messie, ont été créées dès l'origine en compagnie du monde matériel ; ceci s'accorde évidemment avec la prédilection de More pour la vieille théorie de la préexistence des âmes. Au demeurant, l'*anima Messiaë* se trouve si étroitement unie à l'Intellect divin ou Logos éternel (assimilé à la *sefira Hokhmah*), au degré atziluthique, que les deux forment selon lui une « Personne » (ou *Partzuf*, terme typique de la kabbale d'inspiration lourianique, que More traduit abusivement par « hypostase ») qui doit recevoir l'appellation de « fils de Dieu ». La « Personne » en question domine sur toutes les âmes dans les quatre degrés (ou mondes) que More reprend d'après la kabbale classique : atziluthique, beriathique, ietsirathique et asiathique, et son association à l'« âme du Messie » justifie pour lui l'idée de la préexistence du Verbe, et de ses apparitions typologiques au sein de l'histoire biblique. On note le peu de place tenu, dans ces considérations, par la perspective eschatologique habituellement liée à la considération du Messie.

II. La « magie magnétique »

Contexte d'émergence

En seconde heure, nous avons commencé à tenter de cerner le contexte historique et doctrinal de l'apparition, au XIX^e siècle, de la catégorie (et de l'expression) de « magie magnétique ».

Après un rappel historique général de l'évolution du mouvement dit du « magnétisme animal », principalement en France, et depuis l'apparition de F.-A. Mesmer (1734-1815), nous nous sommes intéressés de façon préliminaire aux positions de certains représentants des tendances « spiritualiste » et « psychofluidiste » (nous empruntons ce vocabulaire au travail fondamental de B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, 1999, 2 vol.) du mouvement en question, chez qui nous escomptions voir apparaître, le cas échéant, les prémices d'une telle catégorisation.

Il y avait d'abord la question (évidemment importante pour notre propos) de l'explication des phénomènes supposés – avant tout d'ordre thérapeutique à cette date (fin du XVIII^e siècle), ou liés à un souci de cet ordre – par le recours à l'efficacité de la prière et/ou à l'action d'entités considérées comme angéliques ou « surnaturelles » (au point que le fluide même, parfois, disparaît), ce qui a pour effet de transformer la « transe » ou le « sommeil magnétique » en « vue intérieure » (Barberin, Monspey), c'est-à-dire en tremplin pour des expériences auxquelles est attribué un caractère censément religieux, voire théosophique (quand ce n'est pas proto-spirite!). Ces pratiques, répandues dans le milieu maçonnico-illuministe lyonnais ou chez les Swedenborgiens de Stockholm, et déjà bien étudiées par ailleurs, se doublent de théories comme celle de l'« Air principe » qui ont eu un certain succès en milieu théosophique (chez un Dutoit-Membrini [1721-1793], par exemple), à titre d'explication « cosmologique » du magnétisme, substituée au physicalisme mesmérrien, ce qui n'empêche pas que plusieurs auteurs-clés de cette mouvance, comme Saint-Martin (1743-1803) – puis, sous son influence, Dutoit lui-même –, se détournent assez rapidement du magnétisme animal, essentiellement pour des motifs spirituels : l'« esprit astral », mû par la volonté humaine, et agissant sur l'« Air principe » assimilé au fluide, ne serait en fait qu'un substitut naturel ambigu et dangereux de la lumière divine, perdue depuis la Chute! (*La Philosophie divine*, I, 1, 3).

Nous avons pu ensuite dégager un faisceau de notions communes, de manière générale, et même s'ils n'en ont pas toujours exactement la même représentation, aux « spiritualistes » et à ceux – plus nombreux et, sans doute aussi, plus représentatifs – qui souhaitent se limiter, pour justifier le magnétisme animal, à des explications tirées de l'ordre naturel, dans la lignée, en France, des théoriciens et praticiens importants que furent Puységur (1751-1825) ou Deleuze († 1835). Il y a là, en effet, un substrat important pour apprécier le contexte où notre problématique apparaît. Ces points, rapidement résumés, sont : une théorie unitaire de la réalité, qui rend compte de la physique, de la médecine ou de la religion comme autant de facettes d'un tout organique ; le

thème du fluide universel (bien que certains magnétiseurs, comme de Faria, en récusent la nécessité), à la fois matière première, agent circulatoire et milieu de propagation ; celui de la volonté, central chez Puységur, et dont nous avons évoqué la théorisation par Schopenhauer (*De la volonté dans la Nature*, 1836, trad. fr. P. U. F., Paris 1969) en rapport avec le magnétisme animal, les « sciences occultes » et le « sens interne », ce vestige fantasmé de la connaissance adamique, refuge d'un imaginaire « rapport vrai » et culturellement non-médiatisé à la nature, qui court-circuiterait les limitations ordinaires de la conscience individuelle ; enfin le « magnétisme » lui-même, à la fois système des influences en général, propriété des corps, remède et méthode de guérison.

Il faut admettre que tout cet ensemble, dont l'essentiel – plus ou moins repensé entre temps – remonte à Mesmer lui-même, témoigne cependant à l'évidence d'une ambiguïté constitutive (où le tout justifie la partie et inversement), reposant sur des séries de polarités oppositives (visible/invisible, sommeil/lucidité, matériel/immatériel, etc.), qui fait office de catégorie épistémologique fondamentale et fragilise en conséquence des tentatives d'explications des phénomènes et de la nature qui sont en réalité interdépendantes, sinon tautologiques. On ne saurait s'étonner, dans ces conditions, que certains adversaires du magnétisme animal aient pu, très tôt (1784), accuser – et fût-ce avec mauvaise foi – Mesmer de vouloir en fait relancer sous un autre nom la médecine magnétique antérieure des Fludd, Van Helmont, Digby, Kircher, ainsi que son cortège de spéculations magico-hermétiques, d'autant que le médecin autrichien prétendait expliquer (mais toutefois rationnellement, par l'action d'un fluide quasi matériel) les mystères antiques, les oracles, apparitions, extases – bref rendre compte des croyances religieuses comme des faits naturels, et ce au même titre et en les plaçant sur le même plan.

Quelques points annexes, comme la question préjudicielle du rôle de l'imagination, ou celle de la moralité du magnétiseur (la « promiscuité » et les attouchements éventuels supposément engendrés par les cures magnétiques jouèrent un rôle avéré dans les premières réactions institutionnelles négatives aux cures mesmériennes, dès 1786) et de l'orientation de son/ses intention(s) vers le bien-être du patient, chers aux « spiritualistes » comme à Puységur (lui-même franc-maçon) ou Deleuze, qui vont parfois jusqu'à en faire une condition de base du succès de la pratique, et d'autres, plus « techniques », concernant le rôle des glaces ou miroirs, du son, du contact manuel, dans la propagation immédiate ou à distance du fluide (présents dès le « Mémoire » mesmérien de 1779) ont selon toute vraisemblance retenu postérieurement l'attention de certains occultistes, mais sans toutefois, comme nous l'aurions volontiers pensé, apparaître comme des facteurs déterminants dans l'apparition de la « magie magnétique », du moins en France (une enquête complémentaire s'impose, sur ce point, en ce qui concerne le monde anglo-saxon).

Enfin, nous avons achevé ces investigations préliminaires en examinant l'œuvre d'un médecin (inconnu jusqu'ici des historiens du magnétisme animal : Amadou, Crabtree, Rausky, etc.) nommé Dessade, qui publie (Paris, 1802)

une curieuse *Biopsychologie des Mages primitifs de la Chaldée, de l'Égypte, ou pensées zoologiques sur la Substance vivifiante répandue dans l'univers [...]* suivi d'un *Essai sur les forces et facultés hyperphysiques, dites magiques, du microcosme [...]*. L'auteur, s'il évite soigneusement les termes de « fluide » ou de « magnétisme animal », ainsi que la mention des tenants ou adversaires publics de celui-ci, consacre néanmoins entièrement son ouvrage à un essai d'explication philosophico-médicale du courant en question, fondé avant tout, non sur des conceptions théosophiques ou occultistes avant la lettre, comme son intitulé pourrait prêter à le croire, mais sur les théories organiques contemporaines de Cabanis (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1798).

Par commodité, nous joindrons certaines considérations qu'appelle, pour notre thématique, la lecture de cet ouvrage, à notre compte rendu de l'an prochain.